فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۷، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۲۶
صفحات ۳۰ـ ۲۰۹

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. ۷, Autumn, ۲۰۱۱, No. ۲۶

# نقد روش‌شناختي مقايسه ديدگاه ابن‌ميمون و قاضي‌سعيد قمي (پيرامون اوصاف انساني خداوند)

رضا گندمی نصرآبادی*

برخی کسانی که در حوزه زبان دین مطالعاتی دارند، با مشاهده شباهت دیدگاه ابن‌میمون و قاضی‌سعید قمی به یکی بودن آرای آن دو درباره الهیات سلبی حکم کرده، به تفاوت‌های آن وقعی ننهاده‌اند. درحالی‌که در یک مطالعه تطبیقی بسامان، افزون‌بر فهرست مواضع وفاق و خلاف، باید از صوری یا واقعی بودن شباهت‌ها و تفاوت‌ها آگاه شد. جایگاه این دو متفکر در سنت خود و نیز، جایگاه دیدگاه مورد بحث در کل منظومه و پارادایم فکری‌شان، رخنه معرفتی، مبادی تصوری و تصدیقی و نیز، مبانی و دلایل، بررسی افراد تأثیرگذار، موافقان و مخالفان وی امکان تشخیص صوری یا واقعی بودن شباهت‌ها و تفاوت‌ها را فراهم می‌سازد. نگارنده بر این باور است که با ملاحظه موارد پیش‌گفته تفاوت‌های بسیار جدی در دیدگاه مزبور بیش‌ازپیش برجسته می‌شود.

**واژگان كليدي**

ابن‌میمون، قاضی‌سعید قمی، الهیات سلبی، روش تطبیقی، اوصاف انسانی خدا.



*. استادیار پردیس قم، دانشگاه تهران
rgandomi۲@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/٤/۱۷
تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱/۲۵

### طرح مسئله

ابن‌میمون (۱۲۰۴ـ ۱۱۳۵ ق) در کتاب ***دلالة الحائرین*** به موضوع الهیات سلبی پرداخته، و دیدگاهی متفاوت با دیدگاه پیشینیان ارائه داده است. قاضی‌سعید قمی (۱۱۰۳ ـ ۱۰۴۹ ق) نیز، یکی از متفکران شیعی است که دراین‌باره به‌تفصیل سخن گفته است. در نگاهی گذرا، میان دیدگاه وی و ابن‌میمون شباهت‌هایی دیده می‌شود، ولی با دقت نظر می‌توان به صوری بودن آنها پی‌برد و اختلافات اساسی آنها را برجسته کرد. شایان توجه آنکه کارهای تطبیقی‌ای که دراین‌باره انجام گرفته است با یک کار تطبیقی مطلوب فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ چرا که فقط به بیان اقوال و آرای هریک به‌طور جداگانه بسنده شده، و در پایان به‌اختصار به شباهت و همخوانی دیدگاه آن دو اشاره شده است. ما در این مقال با نقد روش‌شناختی مقایسه فوق، کاستی‌های آن را بیان می‌کنیم. ازاین‌رو، نخست دیدگاه ابن‌میمون و قاضی‌سعید را به‌اختصار بیان می‌کنیم.

### خلاصه دیدگاه ابن‌میمون

**۱. نفی صفات ذاتی از خدا:** ابن‌میمون بر وحدانیت خدا و عدم راهیابی هرگونه ترکیب، انقسام و کثرتی در او تأکید دارد. او از خدا هرگونه صفت ذاتی را نفی کرده، انتساب این صفات به خدا را همچون انتساب جسمانیت به خدا ممتنع می‌داند؛ از نظر او کسانی که هم‌زمان خدا را واحد و واجد اوصاف متعدد می‌دانند، به مسیحیانی می‌مانند که بر وحدت خدا در عین سه شخص بودن او تأکید دارند. (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۱۵) خلاصه کلام اینکه هر چیزی که به جسمانیت، تغییر، انفعال و عدم منتهی شود، یعنی هر چیزی که بالفعل نباشد و بعد بالفعل گردد، باید از خدا نفی شود. (همان: ۱۳۲ و ۱۳۳)

**۲. رد عینیت صفات با ذات و زیادت صفات بر ذات:** صفت از دو حالت بیرون نیست؛ یا عین ذات موصوف است که دراین‌صورت، یا همان‌گویی است؛ نظیر انسان انسان است، یا شرح اسم است؛ نظیر انسان حیوان ناطق است. یا صفت غیر از موصوف است و معنایی زائد بر موصوف دارد؛ یعنی صفت عرض ذات بشمار می‌آید. ناگفته نماند با سلب نام عرض از صفات الهی معنای عرض از آنها سلب نخواهد شد. بنابراین، بحث ما لفظی نیست؛ زیرا هر معنایی

که زائد بر ذات باشد بر ذات، عارض شده، لازمه آن این است که خدا محل عروض عوارض متعدد قرار گیرد. افزون‌براینکه لازمه تعدد اوصاف، تعدد قدماست؛ درحالی‌که که خدا واحد و بسیط بوده، هیچ‌گونه ترکیب و کثرتی در او راه ندارد. (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷)

**۳. شناخت‌ناپذیری خدا:** همگان بر این نکته واقف‌اند که خدا به فهم عقول آدمی در نمی‌آید. فیلسوفان نیز بر این نکته اصرار و تأکید بسیار دارند که خدا به جهت شدت ظهور شناخت‌ناپذیر است؛ چنان‌که دیدگان ضعیف قادر به دیدن خورشید نیستند. (همان: ۱۴۱) او مزامیر داوود را رساترین کلام دراین‌باره دانسته است؛ آنگاه که می‌گوید: «ترا تسبیح سزاست». (مزامیر: ۲ / ۶۵) یعنی سکوت نزد تو تسبیح است. زیرا، هر گفته‌ای به قصد تعظیم تمجید، مدح و ثنای او روا داشتن نقصی بر اوست؛ ازاین‌رو، نقصی را بر او روا داشته‌ایم سکوت اولی است. چنان‌که انسان‌های کامل چنین کرده‌اند: «در دل‌ها بر بسترهای خود تفکر کنید و خاموش باشید». (همان: ۵/ ۴)

فردی نزد ربی‌حننیا[1] آمد و از اوصافی سخن گفت که در پیشینیان پیشینه‌ای نداشت و موسی و پیامبران آنها را بر خدا اطلاق نکرده بودند. ربی در پاسخ، از توقیفی بودن صفات و اسمای الهی سخن گفت و به این نکته توجه داد که اوصاف مندرج در کتاب مقدس از باب ضرورت و رعایت حال مخاطبان آمده‌اند؛ وگرنه انسان با مراجعه به عقل سلیم خود، نیک درمی‌یابد که دامن کبریایی از چنین اوصافی منزه و پاک است. با توجه به ضرورت پیش‌گفته فقط هنگام تلاوت یا دعا می‌توان اوصاف خدا را بیان کرد، و حتی به همه اوصافی که در کتب انبیا در قالب دعا آمده است نباید تفوه کرد؛ بنابراین پیروی از شعرا و خطبا در توصیف خدا جایز نیست؛ چرا که برخی اقوال آنها کفر یا سخیف و فاسد است. چنان‌که در جامعه سلیمان آمده است:

> چون به خانه خدا بروی، پای خود را نگاه‌دار، زیرا تقرب جستن به جهت استماع از گذرانیدن قربانی‌های احمقان بهتر است چون‌که ایشان نمی‌دانند که عمل بد کنند. با دهان خود تعجیل منما و دلت برای گفتن سخنی به حضور خدا نشتابد، زیرا خدا

---

۱. ربی حَننیا یکی از رهبران مکتب شمّایی قرن اول بود.

در آسمان است و تو بر زمین هستی؛ پس سخنانت کم باشد، زیرا خواب از کثرت مشقت پیدا می‌شود و آواز احمق از کثرت سخنان. (جامعه: ۵ / ۳ ـ ۱)

ابن‌میمون می‌گوید، من نمی‌گویم کسی که برای خدا صفات ایجابی قائل است از درک او قاصر یا مشرک است و یا او را برخلاف آنچه هست درک کرده است، بلکه می‌گویم او وجود خدا را بی آنکه بداند، نفی کرده است. چون کسی که ادراکش از درک حقیقت چیزی قاصر است، برخی از اجزای آن چیز را درک و نسبت به بقیه جهل دارد؛ مثلاً حیوانیت انسان را درک می‌کند، ولی نطق او را درک نمی‌کند. و حال آنکه، در وجود خدا، تکثری راه ندارد تا چیزی از آن درک شود و بقیه درک نشود. در مورد مشرک نیز همین‌طور است؛ او تصوری از حقیقت و صفات یک ذات دارد و همان صفات را بر ذات دیگری اطلاق می‌کند و قائل به این صفات آنها را زائد بر آن ذات می‌داند؛ نه عین ذات. همین طور کسی که چیزی را خلاف آنچه هست تصور می‌کند، چیزی را تصور کرده است. (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۴۷)

ابن‌میمون در قالب مثال می‌گوید اگر گمراه‌کننده‌ای به انسانی که اسم فیل را شنیده و می‌داند حیوان است، اما شکل و حقیقت آن را نمی‌داند، بگوید فیل حیوانی دارای یک پا و سه بال بوده، جسم شفاف و صورت عریضی همچون صورت انسان داشته، مثل او سخن می‌گوید و در اعماق دریا ساکن است یا در هوا پرواز می‌کند و یا چون ماهی شناگر است، به او نخواهد گفت که فیل را برخلاف آنچه هست، توصیف کرده‌ای یا در درک آن تقصیر داری؛ بلکه خواهد گفت، آنچه تو با این اوصاف تخیل کرده‌ای دروغ و غیرواقعی است و اصلاً وجود خارجی ندارد؛ و درحقیقت بر یک شیء معدوم، اسم شیء موجود گذاشته‌ای. در مورد خدا نیز، چنین است. هنگامی‌که برای خدای واجب الوجود و بسیط محض، صفات و معانی‌ای در نظر گرفته می‌شود، چنین خدایی اصولاً وجود ندارد. وقتی ذات الوهی را واجد اوصاف متعدد می‌دانیم این اسم را بر عدم محض اطلاق کرده‌ایم. این خطری است که صفات ایجابی در پی دارند. ازاین رو، سزاوار است اوصافی که در کتاب مقدس یا در کتب پیامبران آمده‌اند را به‌معنای سلبی حمل کنیم یا اوصاف حاکی از افعال الهی بدانیم. تمام اسمای الهی موجود در کتاب مقدس برگرفته از افعال الهی‌اند؛ مگر «یهوه» که اسم اعظم بوده، برخلاف اسما و اوصاف دیگر که از انسان نیز سر

می‌زند، به‌صراحت بر خدا دلالت دارد. (همان: ۱۴۸ و ۱۴۹)

**٤. خاستگاه انتساب صفات ذاتی به خدا:** ابن‌میمون برای انتساب صفات ذاتی به خدا دو منشا بیان می‌کند؛ خو گرفتن ما با اموری که از ذات و اوصاف تشکیل شده‌اند، و انتساب صفات ایجابی متعدد به خدا در کتاب مقدس و دعاهای کتاب‌های انبیا. (همان: ۱۴۲ و ۱۴۳)

**٥. احصای اوصاف:** اوصافی که به یک موصوف نسبت داده می‌شوند از پنج حالت بیرون نیستند؛ یا موصوف را به حد یا جزء حد و یا به امری خارج از حقیقت و ذات آن، یعنی به عرضی از اعراض توصیف می‌کنند که خدا متصف به اوصاف سه‌گانه مزبور نیست، چراکه آنها یا بر ماهیت یا جزء ماهیت و یا بر کیفیت موجود در ماهیت دلالت می‌کنند که لازمه آن ترکیب است، ازاین‌رو، آنها را نمی‌توان درباره خدا به‌کار برد. گاهی نیز، یک شئ به‌واسطه نسبتی که با غیرخودش دارد توصیف می‌شود؛ مثلاً: یک شئ به واسطه نسبتی که با زمان، مکان یا شخص دیگری دارد توصیف می‌شود که موجب تکثیر و تغییر در ذات موصوف نمی‌شود؛ زیرا اوصاف فوق حاکی از ذات و یا چیزی نظیر کیفیات در ذات نیستند. در بادی امر تصور می‌شود خدا را می‌توان با این اوصاف توصیف کرد، اما با دقت نظر معلوم می‌گردد توصیف خدا با اوصاف فوق ممتنع است؛ چراکه عدم وجود هرگونه نسبتی بین خدا و زمان و مکان بدیهی است؛ زیرا، ویژگی تضایف تکافو است. بین دو چیزی که تحت دو جنس‌اند، هیچ‌گونه نسبتی برقرار نیست، ولو در بادی امر مشترک و ذیل یک جنس بالاتر باشند؛ پس چگونه می‌توان بین خدا و مخلوقاتش که متباین بالذات‌اند، نسبتی برقرار کرد؟

قسم آخر، توصیف یک شیء به فعلش است. مقصود ما از فعل، وجود ملکه صناعت در فاعل نیست، بلکه فعلی است که از او سرمی‌زند. خدا را می‌توان با این افعال توصیف کرد. بروز و ظهور این افعال مختلف به سبب وجود معانی مختلف در ذات خدا نیست، بلکه منشای تمام افعال مختلف، ذات اوست؛ نه معنایی زائد بر آن. خلاصه آنکه خدا از جمیع جهات واحد است و هیچ‌گونه کثرت و معنای زائد بر ذات، در او راه ندارد. وصف خدا به سوالب نقص خدا نیست، ولی وصف او به اوصاف ایجابی، شرک و نقص بشمار می‌آید. (همان: ۱۲۲ـ ۱۱۸)

**٦. وجه اشتراک و اختلاف اوصاف ایجابی با اوصاف سلبی:** اگرچه صفات ایجابی و سلبی در اینکه تا حدی و نه کاملاً موصوف را تخصیص می‌زنند، با هم مشترک‌اند، در اینکه اولی بر جزئی از

ذات، خواه جوهری یا عرضی دلالت می‌کند، و دومی هیچ‌شناختی از ذات به‌دست نمی‌دهد، متفاوت‌اند. به‌عبارت دیگر، خدا واجب‌الوجود و عاری از هرگونه ترکیب است. ما فقط وجود یا انیت خدا را درک می‌کنیم نه ماهیت او را. خدا ماهیت مرکب ندارد تا صفت بر جزء آن، و عرض ندارد تا بر عرض آن دلالت کند؛ بنابراین، او به‌هیچ‌وجه، صفت ایجابی ندارد. (همان: ۱۳۷)

**۷. ویژگی و کارکرد هدایتی صفات سلبی:** این صفات هدایت‌گر ماست به سمت آنچه خدا سزاوار آن است، بدون راهیابی هیچ‌گونه تکثری در ذات ربوی. غرض ما از اطلاق این صفات بر خدا سلب اموری است که شایسته وی نیستند. (همان: ۱۳۸)

**۸. تفاضل و اختلاف مراتب افراد در شناخت خدا و قرب به او:** این تفاضل و اختلاف براساس کثرت اوصافی است که از او سلب می‌شود. هر قدر صفات بیشتری از خدا سلب کنیم به او معرفت و قرب بیشتری خواهیم یافت؛ چراکه سلب هر صفت از خداوند حاصل پژوهش و تفکر بسیار است. (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱)

**۹. تأکید فراوان بر تباین خالق و مخلوق:** در کتاب‌های پیامبران به‌صراحت، تشبیه خدا به موجودات نفی شده است؛ زیرا، شباهت بین دو چیز به جهت وجود نسبت میان آن‌دوست. مثلاً: هیچ‌گاه حرارت را به رنگ تشبیه نمی‌کنند؛ زیرا هیچ نسبتی بین حرارت و رنگ خاص وجود ندارد. به دو چیزی متشابه گفته می‌شود که تحت نوع واحد و دارای ماهیت واحد باشند و اختلاف آنها در بزرگی،کوچکی، شدت یا ضعف و امثال آن باشد.

**۱۰. اشتراک لفظی بودن اخلاق اوصاف ایجابی بر خدا:** بنابر قول تباین خالق و مخلوق، اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا از باب اشتراک لفظی است. وقتی گفته می‌شود خدا عالم است، علم او با علم ما فرق می‌کند. زیرا، برخلاف علم ما، هیچ‌گونه تغییری در علم او حاصل نمی‌شود؛ و علم او به اشیا قبل از تعلق وجود و بعد از آن یکسان است. ( همان: ۱۴۷) کسانی که برای خدا اوصاف ذاتی قائل‌اند، این معانی را به یک معنا بر ما و خدا نسبت نداده، این‌طور نیست که اختلاف آنها در بزرگ‌تری، کامل‌تری و چیزهایی از این دست باشد. افعل‌التفضیل درباره اشیایی است که یک‌معنا به‌طور متواطی بر آنها قابل اطلاق باشد؛ بنابراین اطلاق صفات بر خدا و مخلوقات صرف اشتراک است؛ نه معنای مشترک. همچنین، از باب تشکیک هم نیست، چون تشکیک در دو چیزی که معنای عرضی و نه ذاتی متشابه داشته باشند، معنا

دارد. و از آنجا که اهل نظر، صفات را عرض نمی‌دانند، شباهتی نمی‌توان میان آن دو فرض کرد، چه رسد به اینکه از باب تواطو آنها را ذیل یک حد واحد قرار دهیم. خلاصه آنکه اتصاف اوصاف ذاتی بر خدا از باب اشتراک در اسم و لفظ است، نه معنا. و این نکته‌ای است که فقط عارفان بدان بار می‌یابند. (همان: ۱۳۴)

### خلاصه دیدگاه قاضی‌سعید قمی

قاضی‌سعید در کتاب ***کلید بهشت*** و کتاب ***شرح توحید صدوق*** ــ به‌خصوص در جلد اول و سوم آن ـ به‌تفصیل دیدگاه خود را در باب اوصاف الهی بیان کرده است. در اینجا به‌اختصار به محورهای اصلی بحث او اشاره می‌کنم:

**۱. تأکید فراوان بر وحدانیت خدا**

به‌زعم وی، لازمه اعتقاد به توحید حق‌تعالی، نفی هرگونه صفت از اوست. (قمی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۱۶)

**۲. ادله قاضی بر نفی صفت از خدا**

از نظر قاضی، نفی صفات ذاتی از خدا بدیهی، و بی‌نیاز از استدلال بوده، جزو معقولات اولی است که صرف تصور صفت و موصوف بر تصدیق آن کفایت می‌کند؛ اما در مصاف با مغالطه‌کنندگان و شبهه‌افکنان چاره‌ای جز توسل به استدلال نیست.

یک. صفت مستلزم احاطه، و لازمه احاطه محدودیت موصوف است. (همان: ۸۰ – ۷۸) لازمه اتصاف یک شیء به اوصاف این است که متعلق علم و آگاهی ما قرار گرفته، ما بر آن احاطه داشته باشیم و حاصل این احاطه، معلول بودن آن شیء است؛ به‌عبارت دیگر، موصوف بودن، مخلوق بودن را در پی دارد. (همان: ۱۱۹)

دو. اثبات صفات برای خدا، مستلزم تشبیه و ترکیب اوست. (همان: ۱۸۰)

سه. صفت فرع و زائد بر ذات است. درحقیقت، صفت حالتی از شیء و غیر از خود شیء است؛ و چون هر امر ثبوتی، معلول خداست، این صفات نیز، مخلوق خدا هستند؛ درحالی‌که خدا متصف به خلق نمی‌شود؛ زیرا اتصاف، نوعی استکمال است و در خداوند هیچ جهت نقصی وجود ندارد تا از این طریق بر طرف گردد. (همان: ۳ / ۱۱۲ و ۱۱۳)

چهار. اگر صفات، امور ثبوتی و مفاهیم وجودی باشند، یا با صفات مخلوقات معنای

مشترکی دارند یا ندارند؛ در فرض نخست همان ایراد قبلی وارد است. در فرض دوم یا مفهوم صفت همان مفهوم ذات است که این باطل است، چون صفت، ذاتی موصوف نیست. اگر مفهوم صفت غیر از مفهوم ذات باشد، و آنها امور حقیقی باشند، عوارض ذات و معلول آن خواهند بود؛ و اگر اعتباری باشند، تکثر حیثیات در ذات لازم خواهد بود؛ چون حیثیت‌های اشیا متفاوت‌اند، با برهان ثابت شده است که هیچ تکثری در مرتبه احدیت راه ندارد؛ نه در معانی حقیقی و نه در حیثیات اعتباری. (همان: ۱۱۳)

**۳. ادله قاضی بر بطلان قول عینیت صفات با ذات**

یک. صرف تصور صفت و موصوف برای رد قول عینیت صفات با ذات کافی است.

دو. با قبول اتحاد حیثیت ذات و صفات، بی‌تردید، حیثیت ذات مقدم بر حیثیت صفات است. چون وصف یعنی شئ محتاج به موصوف، متأخر از موصوف است و نمی‌تواند قبل یا همراه آن باشد. وقتی قبلیت و بعدیت ذاتی محقق شد، علیت و معلولیت بین ذات و صفت واضح می‌شود.

سه. اگر قائل به عینیت ذات و صفات شویم ذات به یک اعتبار علت، و به اعتباری دیگر، معلول خواهد بود که واضح‌البطلان است، مگر برای کسانی که گمراه شده‌اند و هدایتگری برای آنان نیست.

چهار. گواهی عقل به اینکه برای هر مخلوقی خالقی است که صفت و موصوف واقع نمی‌شود، چون هر صفت و موصوفی مخلوق و نیازمند خالق است. (همان: ۱ / ۱۱۷) به‌عبارت‌دیگر، عقل به اقتران و همراهی صفت با موصوف خود گواهی می‌دهد و این گواهی و اقتران دلیلی بر حدوث آن‌دوست؛ و هیچ حادثی، ازلی نخواهد بود. (همان: ۱۲۱)

پنج. صفت، تابع و فرع ذات است و ذات اصل و متبوع. اگر صفت عین ذات باشد، لازم می‌آید، تابع عین متبوع یا لازم عین ملزوم باشد. (همو، ۱۳۶۲: ۶۹)

**٤. ادله قاضی بر بطلان قول به زیادت صفات بر ذات**

یک. واجب‌الوجود یا مجموع ذات و صفات است یا فقط ذات بوده، صفات خارج از آن‌اند. لازمه مجموع ذات و صفات بودن واجب‌الوجود، ترکیب در ذات است؛ درحالی‌که خدا بسیط مطلق است. و لازمه قول دوم نیاز واجب‌الوجود در وجود و سایر صفات و کمالات به غیر خود

است که با علو شأن و مرتبت وی ناسازگار است. قاضی قول به زیادت را شنیع و قبیح‌تر از قول عینیت صفات با ذات می‌داند. (همان: ۶۹)

دو. صفت عارض بر موصوف است و هر عارضی یا واجب است یا ممکن. بدیهی است، نمی‌تواند واجب باشد، چون صفت، محتاج موصوف است و این با وجوب ذاتی در تناقض است. بنابراین، صفت، ممکن است و هر ممکنی برای وجود و عروضش نیازمند علتی است که این علت باید ذات باشد. پس، ذات علت عروض آن صفت است. بنابراین، صفت و موصوف، هر دو، متعلق جعل‌اند. معلولیت صفت ظاهر است، اما چون موصوف، موضوع آن عارض است، معلول آن خواهد بود که لازمه آن وحدت فاعل و قابل است.

**۵. شناخت بندگان اقرار ایشان است**

اوصافی که خدا به خودش نسبت داده است از باب اقرار و اعتراف عبد به اوست و شناختی که او به عبد اعطا می‌کند اقرار بندگان است به وجود مبدائی برای عالم (همو،۳۷۷ ۱: ۱۷۷ / ۱)

**٦. تباین خالق و مخلوق**

هیچ‌گونه سنخیت و مناسبتی بین خالق و مخلوق وجود ندارد. آنچه بر خالق صادق است بر مخلوقات صادق نیست؛ درغیراین‌صورت، خدا باید با مخلوق در امری از امور مشترک باشد. در این فرض مابه‌الاشتراک مستلزم مابه‌الامتیاز است و این به ترکیب خدا منتهی می‌شود، حتی اگر مابه‌الامتیاز حیثیتی از حیثیات باشد. قاضی معتقد است خدا از جمیع جهات، یعنی از جهت ذات، صفات و افعال با مخلوقات تباین دارد، چه آنکه اشتراک و مشارکت خدا با مخلوقات در افعال به مشارکت و اشتراک در اوصاف و اشتراک در اوصاف، به اشتراک در ذات می‌انجامد. تباین ذاتی خدا با مخلوقات از این جهت است که اگر خدا در ذات با مخلوقات مشارکت داشته باشد، خود، مخلوق خواهد بود؛ چراکه هرچه در خلق وجود دارد، مخلوق است. ازطرفی اشتراک در صفات، و به عبارتی اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در ذات بوده، تمام امور عرضی به امور ذاتی منتهی می‌شوند. افعال خدا نیز هیچ‌گونه شباهت و مشارکتی با افعال مخلوقات ندارد. چون هر فاعلی به اعتبار خصوصیتی، و با نظر به مفعولش کاری انجام می‌دهد؛ وگرنه صدور شیء خاص از او و نه شیء دیگر، ترجیح بدون مرجح خواهد بود. تشابه و تماثل فعل مخلوق و فعل خدا، به‌معنای وجود خصوصیت مشترک در خالق و مخلوق است؛

بنابراین، در صفت اشتراک دارند و اشتراک در صفت مستلزم اشتراک در ذات بوده، لازمه آن ترکیب خداست. (همان: ۸۰ و ۸۱)

**۷. تقسیم صفات به اعتبار الفاظ**

تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی به اعتبار الفاظ است، نه معانی؛ و برخی، نظیر علم بەصورت ایجابی و برخی نظیر جسم نداشتن، بەصورت سلبی، بر او اطلاق می‌شود. (همان: ۱۷۹)

**۸. عدم تجاوز انبیا از وصف جمال و جلال خدا**

انبیا و اولیا عاجز از شناخت خدا هستند و تعریفی که از خدا ارائه می‌دهند در همان محدوده تعریف الهی است و از وصف جمالی و جلالی خدا تجاوز نمی‌کنند.

**۹. توصیف خدا به اوصاف ایجابی معقول نیست**

انبیا و حکما بەسبب جهل و درک پایین عوام، خدا را به این اوصاف خوانده‌اند؛ وگرنه؛ شأن خدا بالاتر از این است که موصوف اوصاف قرار گیرد. بیان اوصاف ایجابی در قرآن به این معناست که خداوند این صفات را به اشیا یا اشخاصی که استحقاق آن را دارند، اعطا می‌کند. (همو، ۱۳۶۲: ۱: ۲)

**۱۰. عدم اتصاف واقعی خداوند بر اوصاف مندرج در قرآن**

اوصاف مزبور در قرآن غیر واقعی است و خدا واقعاً به این اوصاف موصوف نمی‌شود. غرض از توصیف خدا به این اوصاف، عدم اتصاف خدا به نقیض آن است. مثلاً: «خدا عالم است»، یعنی که او جاهل نیست. بدین ترتیب، تشبیه و تجسیم خدا لازم نمی‌آید. قاضی‌سعید با استناد به روایات مطلب فوق را تبیین کرده است. (همان: ۷۳ ـ ۷۱)

**۱۱. تباین مطلق خالق و مخلوق مبنای قول اشتراک لفظی است**

قاضی‌سعید برای مباینت خدا از خلق دو وجه بیان کرده است. خدا بەواسطه وجود، از بقیه موجودات متمایز و بلکه متباین است؛ بەتعبیر ملا رجبعلی تبریزی، استاد قاضی‌سعید، خدا اصل و منبع وجود بوده، فراتر از وجود و لاوجود، قرار دارد. منظور از اتصاف وجود به اصل وجود، وجود بحت، بسیط و مطلق بوده، این امر صرفاً اشتراک لفظی است، نه اشتراک معنوی؛ زیرا مفهومی‌که، از وجود داریم فقط مربوط به وجود مخلوق است. (کربن، ۱۳۶۹: ۷۰ و ۷۱) وجه تباین دیگر این است که خدا منزه و مقدس از مکان است. از نظر قاضی هرچه در مخلوق

است در خالق یافت نمی‌شود و هر ممکنی در مخلوق، در خالق، ممتنع است؛ زیرا اگر آنچه درباره مخلوق صادق است در خدا نیز صادق باشد، خدا با مخلوقات در مصداق بودن این مفهوم، مشترک بوده، مابه‌الاشتراک مستلزم مابه‌الامتیاز است؛ و بدیهی است حتی اگر این امتیاز و اختلاف به‌واسطه حیثیات باشد، به ترکیب خدا می‌انجامد. ازطرفی، هر ممکنی برای مخلوق نیازمند علت است و چنانچه آنها برای خدا ممتنع نباشد، علت خواهد خواست و آن علت جز خدا چیز دیگری نیست؛ ازاین رو، لازم می‌آید خدا هم فاعل و هم قابل باشد. (قمی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۰ و ۱۷۱)

**۱۲. عدم اشتراک معنوی وجود بین خالق و مخلوق**

اشتراک معنوی وجود و سایر صفات میان خالق و مخلوق مردود است؛ زیرا حاصل اشتراک در مفهوم، اشتراک در مصداق است. تباین مطلق میان خالق و مخلوق، مبنای قول به اشتراک لفظی است. قول قائلان به اشتراک معنوی فرسنگ‌ها از قول حق و صواب فاصله داشته، تشبیهی بالاتر از آن متصور نیست. (همان: ۱۷۹) از نظر قاضی‌سعید، اشتراک ظاهر و مظهر فقط در لفظ است نه در معنی. چون اگر در معنی باشد مظهر بی‌نیاز از ظاهر خواهد بود. قاضی می‌گوید، شگفت از ملاصدرا که اشتراک آن دو را معنوی می‌داند با این استدلال که اگر این‌گونه نباشد، مظاهر دلیل و شاهد بر اسما و صفات نخواهند بود. قاضی می‌گوید، اتفاقاً، اتحاد در معنای مشترک مانع دلالت می‌شود، چون همین معنی که بالذات برای ظاهر است برای مظهر نیز، هست؛ بنابراین، چه ترجیحی وجود دارد بر اینکه یکی دال و دیگری مدلول باشد؟ ولی اگر اشتراک لفظی باشد اطلاق معنا بر مظهر از حیث ظهور ظاهر در اوست نه اینکه این معنا برای اوست. عالم مظهر علم است ولی علم قائم به او نیست. به نظر قاضی فقط سالکان به این نکته تفطن می‌یابند. (همان: ۲۴۳ و ۲۴۴)

**۱۳. خداوند بی‌نیاز از وضع اسما و صفات است**

غرض از وضع اسما و صفات نیاز خدا به این اوصاف و معانی نیست، بلکه چون آدمیان هیچ راهی به‌سوی معرفت خدا از هر وجه، جهت و حیث نداشتند و نیازمند تقرب به خدا و وصول به جوار او بودند تا او را بخوانند و عبادت کنند، خداوند برای جلب منافع و دفع مضار مخلوقات، خودش را به اشرف دو طرف نقیض وصف کرده است. به‌هرحال، یک نوع واسطه

میان خدا و خلق احساس می‌شد. (همان: ۳ / ۱۸۷) او همچنین در کتاب ***کلید بهشت*** علت اتصاف خدا به اوصاف را ادراک قاصر مردم می‌داند. وگرنه خدا در نفس‌الامر متصف به وصفی نمی‌شود. (قمی، ۱۳۶۲: ۷۰ و ۷۱)

**۱٤. تفاوت مرتبه احدیت و الوهیت**

قاضی دو مرتبه احدیت و الوهیت را متفاوت دانسته است. در مرتبه احدیت انتساب صفات به خدا به‌معنای سلب نقایص از اوست؛ و در مرتبه الوهیت، آنها حقائق نوری و معانی ثبوتی مجعول و مخلوق‌اند. (همو، ۱۳۷۷: ۳ / ۱۸۸)

اکنون پس از بیان خلاصه دیدگاه ابن‌میمون و قاضی‌سعید قمی فهرستی از شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو را ارائه می‌دهیم.

**مواضع وفاق یا فهرست شباهت‌ها**

۱. هر دو صفات ذاتی را از خدا نفی می‌کنند؛

۲. هر دو قائل به صفت فعل‌اند؛

۳. هر دو بر اوصاف سلبی به‌منزله تنها راه شناخت خدا تأکید دارند؛

۴. اوصافی که در کتاب مقدس برای خدا آمده را به‌معنای سلبی آنها ارجاع می‌دهند و معتقدند «خدا عالم است»، یعنی جاهل نیست؛ و «خدا قادر است»، یعنی عاجز نیست؛ و جز آن؛

۵. هر دو دغدغه واحد، یعنی توحید و صیانت از تعالی حق‌تعالی، دارند؛

۶. هر دو، قائل به اشتراک لفظی وجود و سایر اوصاف خدا بوده اشتراک معنوی را رد می‌کنند؛

۷. هر دو، عینیت صفات با ذات و غیریت و زیادت صفات بر ذات حق‌تعالی را رد می‌کنند.

موارد فوق هر صاحب فکر و قلمی را بر آن می‌دارد تا با طیب خاطر و بی‌آنکه تردیدی به خود راه دهد دیدگاه آن دو را در این موضوع مقایسه و در نتیجه یکی تلقی کند، حال آنکه واقعیت به‌گونه‌ای دیگر است. زیرا تفاوت‌ها چنان اساسی است که نمی‌توان به‌راحتی از کنار آنها گذشت. اکنون به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنم.

**مواضع خلاف یا فهرست تفاوت‌ها**

۱. ابن‌میمون در حوزه‌های مختلف اعم از فقه، طب، منطق و فلسفه اطلاعات زیادی داشته، در

علوم مزبور صاحب‌نظر شمرده می‌شد. وی پزشک رسمی دربار سلطان صلاح‌الدین ایوبی و جانشین وی ملک‌الافضل بود. در طب چنان شهره بود که سعید بن سینا، شاعر عرب، مقام او را برتر از جالینوس قرار داده، می‌گوید: «او هم طبیب جسم است و هم طبیب عقل». (زریاب ۱۳۷۲: ۵ / ۱۳) ابن‌میمون بیش از هجده جلد کتاب در پزشکی نوشت که تاکنون هفت کتاب از او چاپ شده است. آثار دینی و فقهی او به‌سرعت، به زبان عربی، و بعدها به سایر زبان‌ها ترجمه شد. آثار مهم فقهی او همچنان مورد ارجاع و استناد هم‌کیشان وی است. هیچ متفکری را بعد از دوره پساتلمودی سراغ نداریم که بیش از ابن‌میمون بر قوم یهود تأثیر گذاشته باشد. (Skolnik, ۱۹۹۶: 11 / ۷۶۰) برخی از آثار او عبارت‌اند از: کتاب ***السراج*** یا ***شرح میشنا*** در قوانین و احکام یهود، ***میشنه توره*** مشهورترین و بزرگ‌ترین کتاب فقهی یهود که الگوی دیگر نویسندگان قرار گرفت، کتاب ***الفرائض*** با احصای اوامر و نواهی، به فرائض و منهیات توجه کرده است.

قاضی‌سعید با اینکه در علوم ریاضی، طب، فقه، حدیث، رجال و تفسیر از فضلای زمان خود شمرده می‌شد، به‌لحاظ وسعت معلومات و تبحر در علوم مختلف به مقام ابن‌میمون نمی‌رسد؛ مثلاً: او پزشک دربار شاه عباس دوم بود و از او به‌عنوان جالینوس یاد کرده‌اند، ولی جایگاه او در این علوم و آثاری که منتشر کرده است با جایگاه ابن‌میمون و آثاری که از او بر جای مانده قابل مقایسه نیست.

۲. یکی از دغدغه‌های ابن‌میمون جمع و توفیق عقل و وحی بود. کتاب ***دلالة الحائرین*** یا راهنمای سرگشتگان به‌منظور تطبیق ظواهر کتاب ***عهد عتیق*** با قواعد عقلانی و فلسفی است. مخاطبان او در این کتاب کسانی بودند که ضمن آشنایی با فلسفه و علوم عقلی هنگام مطالعه تورات، کلمات مبهم، امثال، رموز و اشارات آن را در نمی‌یافتند و در حیرت و سرگردانی بسر می‌بردند. توجه به زمینه و زمانه تدوین کتاب فوق اهمیت زیادی دارد.

هم‌زمان با ورود او به مصر، وضعیت فرهنگی و دینی یهودیان بسامان نبود و قرائی‌ها نهضت قدرتمندی را به راه انداخته بودند؛ ازاین رو ابن‌میمون، با نشان دادن ارزش و اعتبار

سنت یهودی، درصدد خنثی کردن نفوذ و تأثیر آنها بود. او در این کتاب تفسیر دوباره تعالیم کتاب مقدس و سنت را به‌منظور هماهنگی با حقایق عقلی وجهه همت خود قرار داد؛ ابن‌میمون درباره آموزه خلقت می‌گوید:

> نمی‌توان صرفاً بدین دلیل که تورات می‌گوید جهان مخلوق است، از ازلی بودن جهان [نظریه ارسطو] روی گرداند؛ زیرا آیاتی که مخلوقیت جهان را تعلیم می‌دهند، بیشتر از آیاتی که جسمانی بودن خدا را تعلیم می‌دهند نیستند. راه تفسیر بر ما بسته نیست؛ استفاده از این روش در تبیین خلقت جهان ممنوع نشده است. همان‌گونه که در مورد نفی جسمانیت از خدا عمل کرده‌ایم، می‌توانستیم این آیات را نیز توجیه کنیم. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۰۲)

به اعتقاد ابن‌میمون چنانچه پرتو تأملات فلسفی بر یهود نتابد عقاید بدعت‌آمیز بدان راه خواهد یافت. بنابراین، باید حداقل‌هایی از شناخت فلسفی داشته باشیم تا به عقاید الحادی و بدعت‌آمیز گرفتار نیاییم. ابن‌میمون تفسیر فلسفی آیین یهود را فقط برای تمرین دفاعیه‌نویسی یا رفع حیرت و پریشانی روشنفکران لازم نمی‌دید، هرچند این نیازها مشوق او بودند، او بر این باور بود که بدون فلسفه نمی‌توان تعالیم آیین یهودی را به سطح کاملاً خودآگاه ضمیر معتقدان وارد کرد. او کوشید برای فرمان‌های تورات مبنایی عقلانی و تاریخی بیابد. یکی از منتقدان ابن‌میمون، قبالایی، عالم قرن هجدهم ربی یعقود و عِمدِن، به دلیل اظهاراتی از این دست، ناگزیر، ابن‌میمون را نویسنده واقعی کتاب ***دلالة الحائرین*** ندانست. (همان: ۱۰۴)

از نظر ابن‌میمون اعتقاد به دین یهود بدون تحقیق درباره باورها، اعتقادی ظاهری و بی‌روح است. او در آخر کتاب ***دلالة الحائرین*** به شکل زیبایی این موضوع را در قالب داستان تشریح کرده است. او ذیل بحث عنایت الهی می‌گوید، برخلاف نظر ارسطو، عنایت خدا دربرگیرنده همه افراد است. به‌نظر او این توجه الهی با میزان تفکر و دانش هر کسی متناسب است. او داستان پادشاهی را بیان می‌کند که در کاخ زندگی می‌کند و رعایای بسیاری دارد. کسانی که خارج از دیوارهای کاخاند دین نداشته، مانند حیوانات زندگی می‌کنند. گروه دومی که در مملکت او زندگی می‌کنند، به کاخ پشت کرده‌اند. اینان عقاید نادرستی دارند. گروه سوم در جست‌وجوی کاخاند و آرزوی ورود به آن را دارند، ولی نمی‌دانند این کار را چگونه انجام دهند.

اینها عوام یهود هستند که اگرچه دقت فلسفی ندارند، احکام را مراعات می‌کنند. گروه چهارم اگرچه به کاخ رسیده‌اند، بر گرد دیوارها و در طلب درب ورودی آن سرگردانند. آنان یهودیانی هستند که حکایات سنتی را آموخته و عقاید و اعمال صحیح را پذیرفته‌اند، اما دین و باورهای خود را به لحاظ فلسفی بررسی نکرده‌اند. فقط گروه پنجم‌اند که به محوطه کاخ وارد می‌شوند و اینان همان یهودیانی هستند که با التقاط مبانی فلسفی اعتقاد دینی خویش را بررسی می‌کنند. این تصویر و تمثیل، یهودیان سنت‌گرا و محافظه‌کار را بر آشفت؛ زیرا آنان در این تصویر، خود را بیرون از قلمرو خدا می‌دیدند و به نظر می‌رسید نتوانند درِ ورودی را بیابند. (همان)

اما قاضی‌سعید با اینکه سال‌ها شاگردی مکاتب مختلف فلسفی اعم از حکمت مشایی، اشراق و متعالیه را در پرونده خود دارد و بعضاً در آثار خود از آنها بهره برده است، سرانجام آن‌گونه که از نامه‌هایی که به فیض کاشانی نوشته و از او به‌عنوان استاد خود در علوم حقیقی یاد کرده برمی‌آید، سرخورده از فلسفه و عرفان، دست نیاز به‌سوی استاد خود دراز کرده و از او نسخه شفابخشی را طلب می‌کند. (قمی، ۱۳۷۹، ۲۶ ـ ۲۲) ژرف‌اندیشی و تأمل در روایات مأثوره از ناحیه ائمه که بیشتر آثار او را تشکیل می‌دهد، در سایه همین اتفاقی که در زندگی وی افتاده، صورت گرفته است.

قاضی‌سعید در نامه نخستی که به فیض می‌نویسد ضمن اعتراف به عدم اعتماد خود به فلسفه و عرفان، از فیض می‌خواهد او را از این سرگردانی و حیرت نجات دهد.

> روز به روز حیرت بر حیرت که معظم امراض نفس نظری است می‌افزاید و به‌مقتضای الغریق یشبث بالحشیش، گاهی دست به حبل‌المتین برهان می‌زند و گاهی در وادی عیان می‌پوید و در هر دو حال تسکین در اضطراب و تشفی در التهاب نمی‌یابد، بلکه آناً فآناً، اضطراب بر التهاب و التهاب بر اضطراب می‌افزاید و نمی‌داند که در این میانه به کدام طرف مایل شود. (همان: ۲۱)

او به تعارضات عقلی فیلسوفان و مکاشفات متعارض عارفان اشاره می‌کند. قاضی در نامه دوم خود به فیض، از اینکه عمری را صرف مطالعه شرح اشارات و الهیات شفا کرده ابراز تأسف می‌کند. (همان: ۲۶)

ابن‌میمون در کتاب ***دلالة الحائرین*** درصدد آشتی دادن وحی و عقل بوده، برای

فائق آمدن بر این مهم از فلسفه، خاصه فلسفه ارسطویی بهره فراوانی برد؛ به‌عبارت دیگر، بر پایه فلسفه یونانی آیات کتاب مقدس را به تأویل برده، ظاهر متناقض‌نمای آنها را می‌ستاند. درحالی‌که قاضی‌سعید، نه‌تنها به فکر آشتی دادن وحی و عقل نبود، نسبت به علوم عقلی بی‌اعتنا بوده، پرداختن به افکار فیلسوفان، مقدمه‌ای بود برای اثبات مذهب حقه او. به‌عنوان مثال، او می‌گوید: «و هذا الکتاب لیس موضع تفاصیل المذاهب و مقام تکثیر العقائد والمطالب بل غرضنا فیه التنصیص علی الحق البرهانی الذی هو طریقة اهل بیت النبی لکن لما لم یخلص الحق لاهله الا بذکر الباطل و نقصه...» و بعد از ذکر اقوال متکلمان و صوفیه دیدگاه مختار خود را به‌منزله حزب الله بیان می‌کند، (همو، ۱۳۷۷: ۳ / ۱۰۷ و ۱۱۱) درحالی‌که ابن‌میمون یک عقل‌گرای طراز اول شناخته شده‌ای است که برخی او را معیار عقلانیت دانسته‌اند. (Skolnik, ۱۹۹۶: ۱۱ / ۷۶۲)

۳. قاضی‌سعید در بحث صفات الهی از ملارجبعلی تبریزی تأثیر زیادی پذیرفته است و بر این اساس، به اصالت ماهیت و اشتراک لفظی وجود و قول به تباین بین خالق و مخلوق قائل شد. ابن‌میمون نیز، گرچه در نتیجه بحث، یعنی قول به اشتراک لفظی و تباین خالق و مخلوق با قاضی هم داستان است، برای او اصالت وجود و ماهیت اصولاً مطرح نبوده است. از طرفی گفته‌های آن دو در توجیه مباینت خالق و مخلوق متفاوت است. از طرفی ابن‌میمون در بحث صفات تابع ارسطو نبود، چه آنکه اولاً ارسطو در این باب کمتر سخن گفته است. در ثانی او خدا را فکر فکر می‌دانست. خدا تا جایی که فکرست ممکن است با فکر انسان شباهت نوعی و نه رتبی داشته باشد. ابن‌میمون از تنها منبع نو افلاطونی که به الهیات ارسطو مشهور بود در زمینه صفات هیچ نقل قولی نکرده است. او از اسلاف یهودی، مسیحی و اسلامی خود، بهره فراوان برد. (Huic, ۱۹۱۸: ۲۶۶)

۴. معمولاً ابن‌میمون را فیلسوف و الهی‌دان اصیلی می‌دانند. ابن‌میمون بر متفکران صاحب‌نامی همچون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی، هگل، مایستر اکهارت و دیگران تأثیر بسزایی گذاشته است. درحالی‌که قاضی‌سعید از متفکران مختلف با مشرب‌های فکری متفاوت

استفاده کرده است؛ ازاین‌رو، یک نوع تفکر التقاطی و نیز تفکرات متعارض را به راحتی می‌توان در آثار او دید. هم‌زمان گرایش کلامی، عرفانی و فلسفی در آثار ایشان وجود دارد. تفکر قاضی‌سعید را چنانچه به این نکته اذعان داشته باشیم نمی‌توان در یک نظام و منظومه فکری معین سامان داد؛ کلمات او چنان مضطرب و مشوش است که امکان هرگونه نظم و انتظام منتفی است. مثلاً، او درحالی‌که به‌شدت دیدگاه‌های ملاصدرا را نقد می‌کند، دیدگاه‌های خود را بر آنها مبتنی می‌سازد و اصولاً تقریر او از مطالب، صدرایی است.

۵. هر دو به تأویل توجه دارند، اما تأویلات ابن‌میمون اولاً متوجه آیات کتاب مقدس است که در ظاهر با علوم عقلی و بشری سازگار نیست. ابن‌میمون از طریق تأویل آیات کتاب مقدس درصدد جمع و توفیق وحی و عقل برآمد و درپی حیرت‌زدایی از کسانی بود که با مشاهده این تعارضات ظاهری در حیرت فرو رفته‌اند. به‌عبارت‌دیگر، ابن‌میمون با استمداد از فلسفه ارسطویی که از کانال فارابی و ابن‌سینا گذر کرده است، آیات را به تأویل می‌برد. درحالی‌که تأویلات قاضی متوجه روایات مأثوره از ناحیه ائمه بود و از طرفی مسئله‌ای تحت عنوان جمع و توفیق میان عقل و وحی نه‌تنها برای او مطرح نبود، اصولاً او با آموزه‌ها و تعالیم عقلی و فلسفی مشکل داشت.

۶. هر متفکری را به‌لحاظ مشرب فکری، می‌توان در زمره یکی از مکاتب فکری یونان باستان قرار داد و از آنها به‌منزله ادامه‌دهندگان آن مکتب یاد کرد. مثلاً، ابن‌میمون در زمره مشائیان و پیروان فلسفه ارسطو قرار دارد، ولی قاضی‌سعید، با اینکه از حکمت بحثی، اشراق و متعالیه بهره برده است، نمی‌تواند ذیل یکی از این مکاتب قرار گیرد، بلکه او عدم اطمینان و اعتماد خود نسبت‌به آنها را هویدا ساخته است. در یک کلام، قاضی‌سعید متفکری التقاطی است. فکر و قریحه ذاتی قاضی متوجه مباحث عرفانی بود و در مقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً در عداد شارحان ملاصدرا قرار گرفته است. هرچند، گاهی با افکار کلیدی ملاصدرا، همچون اصالت وجود، اشتراک معنوی و تشکیک وجود مخالفت کرده، در تقریر آن مطالب، طریق صدرایی را در پیش گرفته است. مثلاً، او حرکت جوهری را رد می‌کند، ولی از قواعدی سخن می‌گوید که صحت آنها جز با التزام به حرکت جوهری قابل قبول نیست. شاید به‌تعبیر

استاد آشتیانی، شاگردی اساتید متعدد سبب این امر بوده است. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳ / ۶۱)

۷. تفاوت دیگری که می‌توان در این مجال به آن اشاره کرد نوع تفکر آنان است. تفکر ابن‌میمون به‌عنوان تفکر ارتدوکسی و راست‌کیشی یهودی پذیرفته شد؛ و هرچند مخالفت با او و حتی زمزمه تکفیر وی هم هر از گاهی از ناحیه یهودیان شنیده شد، عمدتاً از دیدگاه او استقبال کردند. همچنین، ابن‌میمون در میان هم‌کیشان خود چنان منزلت و مقامی داشت که در وصف او گفته‌اند «از موسی تا موسی، موسایی همچون او برنخاسته است». (Frank, ۱۹۹۷: ۲۴۵) به‌عبارت‌دیگر، پس از حضرت موسی، از او به‌منزله تأثیرگذارترین متفکر نام برده‌اند، درحالی‌که قاضی‌سعید، چنین مقام و منزلتی را حتی در بین شیعیان، چه رسد به عامه مسلمانان، نداشته است. به‌لحاظ تاریخی، فقط از چند متفکر می‌توان نام برد که اندک التفاتی به افکار او داشته و یا احیاناً نامی از او برده‌اند؛ متفکرانی مانند ملاعلی نوری و شاگردش ملاهادی سبزواری و امام خمینی رحمه الله که تعلیقه‌ای بر یکی از رساله‌های او نوشته است. بنابراین، حتی اگر برای تفکر قاضی‌سعید دستگاه و منظومه فکری‌ای قائل باشیم تفکر او تفکر ارتدوکسی اسلام نیست.

۸ . روش ابن‌میمون برهانی و استدلالی است و او بیشتر در حال و هوای فکری مشائیان تفکر می‌کرد، درحالی‌که قاضی‌سعید بیشتر گرایش عرفانی و مشی اخباری‌گری داشت.

۹. در تفکر قاضی‌سعید، الهیات تنزیهی و شناخت‌ناپذیری خدا مقدمه‌ای برای قبول امام‌شناسی بود. به‌طور طبیعی، وقتی خدا را نتوان شناخت و به بارگاه او نتوان بار یافت، نقش امام برجسته می‌شود. همه متفکران شیعی که بر الهیات سلبی تأکید دارند، از ابن‌بابویه گرفته تا دیگران، مباحث امام‌شناسی درتفکر آنان برجسته است. در عرفان هم موضوع قطب و ولی مهم است. حاصل مباحث قاضی‌سعید قمی و استادش ملارجبعلی تبریزی امام‌شناسی نظری است که براساس آن وجود معنوی امامان محمل اسما و صفات الهی است. البته به جهت توجه ابن‌میمون به فارابی و نیز برجستگی بحث نبوت و پیامبری در اندیشه او، می‌توان او را دنباله‌روی فارابی دانست. در نتیجه بحث الهیات سلبی ایشان می‌تواند مقدمه بحث پیامبرشناسی او باشد.

۱۰. برداشت قاضی از صفت فعل، متفاوت با برداشت غالب و نیز برداشت ابن‌میمون است.

خدا صفاتی همچون رازق، خالق، معطی و جواد دارد که با غیر نسبت دارد، ازاین‌رو، تحقق آنها به غیر وابسته است. از طرفی غیرخدا مخلوق و معلول خدا، و در نتیجه متأخر از ذات و زائد بر ذات او خواهد بود. قاضی‌سعید نسبت صفات فعلیه با غیر را انکار کرده است. او می‌گوید، خالقیت از ازل برای خدا ثابت بوده، مخلوقات مظاهر این اسما هستند؛ و چنین نیست که خدا هنگام خلق و آفرینش مستحق این صفت شده باشد، بلکه او از ازل خالق بوده است. از نظر قاضی، ذات خدا از اضافه به غیر منزه است و این صفات از زاویه دید ما، معنا می‌یابند. خدا از ملابست زمان و امور زمانی پاک و منزه است و گذشته، حال و آینده در پیشگاه او بی‌معناست. فعل خداوند در زمان نیست، گرچه مخلوق او در زمان واقع می‌شود. کسی که در اثر تجرد عقلانی به فضای «لازمان» راه یافته باشد، برای او قابل درک است. این مطلب درست است که افاضه قدیم است، ولی مفاض حادث بشمار می‌آید. معیار و ضابطه قاضی در باب صفت فعل، با معیار متداول و نیز، معیار ابن‌میمون متفاوت است. ایشان معتقداند ضابطه‌ای که براساس آن اوصافی که خدا به ضد آنها توصیف شود، صفت فعل شمرده شده، متداول است، نمی‌تواند صفات ذات را از صفات فعل بازشناسد؛ چراکه با وجودی که مثلاً کلام صفت فعل است، خدا به مقابل و ضد آن توصیف نمی‌شود. بدین‌ترتیب ضابطه پیش‌گفته نقض می‌گردد. (دینانی، ۱۳۸۱: ۱۹۲)

از نظر قاضی، صفات ذات به صفاتی گفته می‌شود که ازلی‌اند؛ ولی صفات فعل، به حدوث فعل حادث می‌گردند. (قمی، ۱۳۷۷: ۲ / ۴۶۴) ناگفته نماند از نظر قاضی صفت و نعت با هم متفاوت‌اند؛ به‌عبارت‌دیگر، اوصافی که بر مخلوقات نیز حمل و اطلاق می‌گردد صفت، و اوصافی که فقط خدا موصوف آنهاست، نعوت یا نعت نام گرفته‌اند. نعوت به مقام احدیت و صفات به مقام الوهیت یا واحدیت مربوط است. (همان: ۴۷۰)

۱۱. قاضی‌سعید هرگونه سنخیت میان علت و معلول را نفی، و بر وجوب مباینت آن دو تاکید می‌کند. از نظر او، لازمه سنخیت فاعل و مفعول این است که شیء معلول خود باشد و این محال است. (همان: ۳۴ ۱) اما ابن‌میمون در بحث علیت، سنخیت و ضرورت علّی تابع ارسطوست، ازاین‌رو، در بحث معجزات سعی کرد وجه جمع و توفیقی بین علیت و معجزات بیابد.

۱۲. قاضی‌سعید به تنزه محض قائل بود؛ ازاین رو، معتقد بود خدا از داشتن صفت و موصوف بودن منزه است. این قول، مبتنی بر اصالت ماهیت است. وقتی شیئیت شئ و قبلیت قبل را از ناحیه خدا می‌داند، معنای سخن او این است که ماهیت، هم در جعل و هم در تحقق اصالت دارد؛ درحالی‌که اصالت وجود و ماهیت برای ابن‌میمون اصلاً مطرح نبود.

## نتیجه

چنان‌که گذشت، در مقام مقایسه تنها نباید به شباهت‌ها بسنده کرد، بلکه باید به تفاوت‌ها نیز توجه داشت. اما نمی‌توان برمبنای این شباهت‌ها یا تفاوت‌ها حکم صادر کرد، بلکه باید با بررسی عوامل زیر به صوری یا واقعی بودن آنها واقف شد؛ عواملی همچون رخنه معرفتی یا دغدغه و مسئله اصلی هریک، مبادی تصوری و تصدیقی، مبانی و ادله‌ای که بر ادعای خود اقامه کرده‌اند، رویکرد آنان به مسئله یا نحوه تقرب ایشان به مسئله، موافقان و مخالفان آنان، پیشینه و بستر فرهنگی آنها، میزان تأثیرپذیری و تاثیرگذاری آنان و به‌عبارت‌دیگر، اسلاف و اخلاف ایشان بر مقایسه ما پرتو می‌افکنند و زوایای پیدا و پنهان آن را بیش‌ازپیش معلوم می‌سازند. با ملاحظه مطالب فوق می‌توان به جمع‌بندی رسید که هرچند، به‌ظاهر صیانت از تعالی خدا را می‌توان به‌عنوان مسئله و دغدغه اصلی آنها برشمرد، تأکیدها و تکیه کلام‌ها متفاوت است. حجم مطالبی که قاضی‌سعید در این زمینه ارائه کرده قابل مقایسه با مطالب ابن‌میمون نیست.

از طرفی قاضی‌سعید نوعی پیوند و ارتباط بین بحث توحید و امامت برقرار کرده است؛ زیرا شناخت‌ناپذیری خدا وجود واسطه‌ها را ضروری می‌سازد و از طریق واسطه‌ها می‌توان به درگاه خدا بار یافت. چنان‌که گذشت، هر دو قائل به صفات فعل هستند، ولی تعریفی که از آن به دست می‌دهند متفاوت است. بنابراین، به‌لحاظ مبادی تصوری راه متفاوتی در پیش گرفته‌اند. تعداد و کیفیت هریک از ادله ارائه شده نیز، با هم قابل مقایسه نیست. قاضی‌سعید بارها، به طرق مختلف به عقل و نقل استناد کرده است. موافقان و مخالفان آنها نیز در یک سطح نبودند.

ابن‌میمون در قیاس با قاضی‌سعید موافقان و نیز مخالفان سرسختی داشت. برخی مطالعه کتاب‌های او را تحریم کردند و عده‌ای به سوزاندن آثار وی همت گماشتند؛ درعین حال، جمع کثیری از گذشته تاکنون از او پیروی کرده‌اند. هر دو به کتاب و سنت استناد کردند، ولی قاضی بیشتر به اخبار و روایات ائمه اطهار استناد می‌کرد و مدعی بود از طریق بررسی اخبار و روایات به الهیات سلبی رسیده است.

## منابع و مآخذ


۱. آنترمن، آلن، ۱۳۸۵، ***باورها و آیین‌های یهودی***، رضا فرزین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸، ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱، ***اسما و صفات حق***، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.

۴. ابن‌میمون، موسی، بی‌تا، ***دلالة الحائرین***، حسین آتای، آنکارا، مکتبة الثقافة الدینیه.

۵. قمی، قاضی‌سعید، ۱۳۷۹، ***شرح الاربعین***، با تصحیح و تعلیقه نجفقلی جیبیی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چ دوم.

۶. ـــــــــ ، ۱۳۶۲، ***کلید بهشت***، با مقدمه و تصحیح و به سعی و اهتمام آقای سیدمحمد مشکوه، تهران، الزهرا.

۷. ـــــــــ ، ۱۳۷۷، ***شرح توحید صدوق***، تصحیح و تعلیقه نجفقلی حبیبی، ج اول و سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

۸. کربن، هانری، ۱۳۶۹، ***فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی***، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، توس.

۹. زریاب، عباس، ۱۳۷۲، «ابن میمون»، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۰. Frank, Daniel and Oliver leaman, ۱۹۹۷, ***History of jewish philosophy***, Newyork: Routledge.

۱۱. Husik, Issac, ۱۹۱۸, ***A History of Mediaeval jewish philosophy***, the macmilian company.
۱۲. Skolnik, Fred, ۱۹۹۶, Encyclopadia judaica Jerusalem, macmillan, znded.